

MITTEILUNGEN
DER HANS PFITZNER-
GESELLSCHAFT

Heft 75, 2015

AKTEN DER TAGUNG
DER ARME HEINRICH – HARTMANN VON AUE
UND SEINE MODERNE REZEPTION
BAMBERG, 5.–7. FEBRUAR 2015

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT GIER,
BIRGIT SCHMIDT UND ROLF TYBOUT

Herausgeber: Hans Pfitzner-Gesellschaft e.V.
www.pfitzner-gesellschaft.de

Geschäftsstelle: Dr. Birgit Schmidt, Schreiberstraße 14, D-97616 Bad Neustadt
mail@pfitzner-gesellschaft.de

Redaktion: Dr. Rolf Tybout, Hekendorperweg 37, NL-3421 VJ Oudewater
r.a.tybout@hetnet.nl

Dr. Birgit Schmidt

Impressum:
ISSN 0440-2863
ISBN: 978-3-924-52260-5

©2015 Are Musik Verlag GmbH
Postfach 20 143, D-55060 Mainz

1. Auflage 2015

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlags ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile daraus in jedweden technisch machbaren mechanischen, photomechanischen, elektronischen oder digitalen Verfahren sonstig zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Textlayout und Satz: Birgit Schmidt und Rolf Tybout

Umschlag: Hans Pfitzner, Skizze (Particell) zu *Palestrina*, Akt I, Szene 5: „Nicht ich – nicht ich –;
schwach bin ich, voller Fehle, / Und um ein Werden ist's in mir getan, /
Ich bin ein alter, todesmüder Mann / Am Ende einer großen Zeit.“
Bayerische Staatsbibliothek (Mus. ms. 9709, Nr. 27, Blatt 1r, obere Hälfte)

Druck und Vertrieb: Hohnholt Reprografischer Betrieb GmbH, Bremen

Printed in Germany

INHALT

Rolf Tybout Zum Geleit	5–6
---------------------------	-----

AKTEN DER TAGUNG *DER ARME HEINRICH* – HARTMANN VON AUE UND SEINE MODERNE REZEPTION, BAMBERG 5.–7. FEBRUAR 2015

Albert Gier Vorbemerkung	9–10
-----------------------------	------

ABTEILUNG 1 – MUSIK: REZEPTION IM 19./20. JAHRHUNDERT

Walter Keller Streiflichter auf Pfitzners Musikdrama <i>Der arme Heinrich</i>	13–24
--	-------

Oswald Panagl Rezeptionsspuren und programmatische Schneisen in der Produktionsästhetik – James Grun – Hans Pfitzner, <i>Der arme Heinrich</i>	25–37
---	-------

Christian Rößner Erlösung durch Entsagung – Spuren von Schopenhauers Soteriologie in Hans Pfitzners <i>Armen Heinrich</i>	38–56
---	-------

Peter P. Pachl „Mir graut’s vor Dir!“ – „Was tatet ihr mir an?“ Heinrich auf der Opernbühne – assoziativ-affirmative Ansätze heutiger szenischer Umsetzungen	57–72
---	-------

Meinhard Saremba Ein Drama unserer Zeit – Arthur Sullivan interpretiert Longfellow und Hartmann von Aue	73–93
---	-------

Benedikt Taylor The Receding Sea of Faith – Sullivan’s <i>The Golden Legend</i> and the Romantic Imagination	94–109
--	--------

ABTEILUNG 2 – LITERATUR:
REZEPTION IM 19./20. JAHRHUNDERT

Peter Sprengel	
Ein ‚Deutscher Heinrich‘? – Nationale Identität und Alterität in den Hartmann-Bearbeitungen Hauptmanns und Borchhardt	113–128
Jürgen Kühnel	
<i>Dies ist von dem armen Heinriche</i> – Hartmanns von Aue <i>Armer Heinrich</i> , ‚besorgt‘ von Rudolf Borchhardt	130–143
Matthias Meyer	
Wie der ‚Arme Heinrich‘ ein gutes Ende findet – Ricarda Huch und Ihre Novelle im Kontext der Rezeption um 1900	144–156
Carla Dauven-van Knippenberg	
Herzensangelegenheiten – Simon Vestdijk und Hartmann von Aue	157–172
Albert Gier	
Elsas Weg – <i>Die Legende vom armen Heinrich</i> von Tankred Dorst und Ursula Ehler und die Opernversion von Ernst August Klötzke	173–188
Albert Gier (Moderation)	
<i>Die Legende vom armen Heinrich</i> – Ein Werkstattgespräch mit Tankred Dorst, Ursula Ehler und Ernst August Klötzke	189–206

ABTEILUNG 3 – DIE QUELLE: HARTMANN VON AUE

Andrea Schindler, Sarah Dechant	
Schuldfragen und Moral – <i>Der arme Heinrich</i> Hartmanns von Aue in der Forschungsgeschichte	209–225
Ingrid Bennewitz	
Hartmanns namenlose Mädchen	226–236
Namen- und Titelverzeichnis	237–245
Abbildungsnachweis / Anschriften der Autoren	246–247
Abkürzungen	248

ZUM GELEIT

Das Ihnen vorliegende 75. Heft der *Mitteilungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft* hebt sich in zweifacher Hinsicht von seinen Vorgängern ab. Auf der einen Seite markiert es einen verlegerischen Neuanfang. Die Schließung des Hans Schneider Verlags (Tutzing) mit Anfang des Jahres 2016 setzt einer fruchtbaren Zusammenarbeit, die bis ins Jahr 1978 zurückreicht und für die wir der Familie Schneider und den Mitarbeitern des Verlags herzlich danken möchten, ein unerwartetes Ende. Gleichzeitig sind wir erfreut, dass wir im Are Musikverlag (Mainz) einen würdigen Nachfolger gefunden haben. Die äußere Erscheinung der Zeitschrift bleibt weitgehend erhalten; ein neuer Akzent wird lediglich in einem etwas vergrößerten Satzspiegel gesetzt. Auch haben wir uns entschlossen, die Bezeichnung ‚Neue Folge‘ in der Numerierung der Hefte, für die es längst keinen erkenntlichen Grund mehr gibt,¹ fallen zu lassen.

Zum zweiten unterscheiden sich die *Mitteilungen* 75 durch ihren Inhalt: Sie enthalten die Akten der vom 5. bis zum 7. Februar in Bamberg abgehaltenen Tagung „*Der arme Heinrich* – Hartmann von Aue und seine moderne Rezeption“. Diese Veranstaltung entsprang einer Initiative von Albert Gier, Professor für Romanische Literaturwissenschaft an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und Librettologe; sie wurde von der Hans Pfitzner-Gesellschaft e. V. in Zusammenarbeit mit der Deutschen Sullivan-Gesellschaft e. V. und dem Zentrum für Mittelalterstudien der Universität Bamberg durchgeführt. Mit diesem facettenreichen Band, mit der wir ein breiteres Publikum als üblich ansprechen können, werden wir einer unserer Bestrebungen gerecht: das Werk Hans Pfitzners in seinem musikalischen und kulturellen Umfeld zu betrachten. Die nachfolgenden Texte belegen eindrucksvoll, dass Hans Pfitzner und sein Librettist James Grun seinerzeit mit der Wahl dieses Stoffes nicht allein standen. Neben mehreren Aufsätzen über Pfitzners genialische Erstlingsoper werden Beiträge u. a. zu den jeweiligen Bearbeitungen des ‚Armen Heinrich‘ von Arthur Sullivan, Gerhart Hauptmann, Rudolf Borchardt und Ricarda Huch veröffentlicht; auch die mittelalterliche Quelle sowie deren moderne Bearbeitungen durch den Dramatiker Tankred Dorst und den Komponisten Ernst August Klötzke werden thematisiert.

Leider konnte der Beitrag von Hans Rectanus („Hans Pfitzners Musikdrama ‚Der arme Heinrich‘ im Griff der Bearbeiter – von diversen

¹ Die Hefte 1–25 (Dezember 1954–Oktober 1969) wurden als 1. bis 25. Folge betitelt; nach einem Redaktionswechsel wurde das Heft 26 (September 1970) als ‚Neue Folge‘ gekennzeichnet, ohne dass die Nummerierung auf 1 zurückversetzt worden wäre.

Klavierauszügen, Potpourris und einem Hörspiel“) nicht vor Redaktionsschluss fertiggestellt werden; wir hoffen diesen Aufsatz im nächsten Heft der *Mitteilungen* nachtragen zu können. Walter Kellers Artikel „Streiflichter auf Pfitzners Musikdrama *Der arme Heinrich*“ (unten S. 13–24) gehört nicht zu den in Bamberg vorgetragenen Texten, sondern wurde auf meine Anregung hin als allgemeine Einführung zum Werk eigens für diesen Band verfasst, gleichsam als Gegenstück zu Meinhard Sarembas Aufsatz über Arthur Sullivans Kantate *The Golden Legend* (unten S. 73–93).

Allerdings zwingt uns der stattliche Umfang des Bandes diesmal auf die üblichen Rubriken wie Konzert-, Buch- und CD-Besprechungen, ‚Kleine Mitteilungen‘ und die ‚Pfitzner-Biographie‘ zu verzichten. Was unsere Leser hier vermissen, werden wir im Heft 76 (2016), das sich mit Sicherheit bescheidener ausnehmen wird, nachholen.

Wir weisen unsere Leser nochmals darauf hin, dass in den *Mitteilungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft* Abkürzungen für einige in der Pfitznerforschung wichtige Buchtitel verwendet werden (siehe das Verzeichnis, unten S. 248).

Schließlich begrüße ich Frau Dr. Birgit Schmidt (Bad Neustadt), freischaffende Musikwissenschaftlerin und -Publizistin, mit Freude als Mitredakteurin der *Mitteilungen*. Sie steht mir schon seit einigen Jahren bei der redaktionellen Arbeit zur Seite und hat auch für dieses Heft das Namen- und Titelverzeichnis in bewährter Weise zusammengestellt; überdies war sie als Mitherausgeberin an dem Zustandekommen der ‚Akten Bamberg‘ wesentlich beteiligt.

Im November 2015,

Rolf Tybout

AKTEN DER TAGUNG
***DER ARME HEINRICH* – HARTMANN VON**
AUE UND SEINE MODERNE REZEPTION

BAMBERG, 5.–7. FEBRUAR 2015

VERANSTALTET VON
DER HANS PFITZNER-GESELLSCHAFT
DER DEUTSCHEN SULLIVAN-GESELLSCHAFT
UND DEM ZENTRUM FÜR MITTELALTERSTUDIEN
DER OTTO-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT BAMBERG

ORGANISATION:
ANDREA SCHINDLER UND ALBERT GIER

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT GIER, BIRGIT
SCHMIDT UND ROLF TYBOUT



Fritz Janowski (*1884), *Der arme Heinrich*

Ritter Heinrich zieht mit dem Mägdelein nach Salerno (ca. 1905–1915)

Postkarte aus der Serie ‚Die deutschen Volksbücher‘

VORBEMERKUNG

Die Lebensdaten des mittelhochdeutschen Dichters Hartmann von Aue sind nicht bekannt. Die Forschung hat sich auf die Zeit „um 1165 – um 1215“ verständigt, so dass „um“ das Jahr 2015 seines 800. Todestags zu gedenken wäre. Dieses Datum bot den Anlass zu einer Tagung, die exemplarisch ein Werk Hartmanns und seine moderne Rezeption in Literatur, Theater und Musiktheater in den Blick nehmen sollte.

Anders als der *Parzival* Wolframs von Eschenbach oder der *Tristan* Gottfrieds von Straßburg haben Hartmanns Artusromane *Erec* und *Iwein* (beide nach französischen Vorlagen von Chrétien de Troyes) kaum zu produktiver Rezeption in neuerer Zeit herausgefordert; Richard Wagner gab den Plan einer *Erec*-Oper auf,¹ nach 1900 findet sich lediglich ein Roman von Manuel Vázquez Montalban, der die Geschichte Erecs in die Gegenwart transponiert.² Eine 1879 in Neustrelitz uraufgeführte *Iwein*-Oper von August Klughardt³ geriet schnell in Vergessenheit. Die Verslegende *Gregorius* diente als Vorlage für Thomas Manns späten Roman *Der Erwählte*, auf dem wiederum ein Musiktheater des Theaters der Klänge (Düsseldorf) und des Mittelalter-Ensembles Estampie (München) basiert: *Gregorius auf dem Stein*, „eine Legende über Inzest, Liebe, Sühne und Erwählung“ (2004).⁴

Gegenüber der nur punktuellen Rezeption dieser größeren Werke bietet *Der arme Heinrich* einen interessanten Sonderfall: Gegen Ende des 19. Jahrhunderts gewinnt diese fromme Erzählung im deutschen Sprachraum unerwartete Aktualität, was damit zusammenhängen dürfte, dass sie in geradezu idealer Weise zur Illustration der Mitleidsethik des zu dieser Zeit in weiten Kreisen intensiv rezipierten Arthur Schopenhauer geeignet ist. Nicht nur der bekennende Schopenhauerianer Hans Pfitzner greift den Stoff in seiner ersten Oper auf, auch der englische Komponist Arthur Sullivan setzt sich in

¹ Vgl. U. Müller, „Richard Wagners ungeschriebene Oper von *Erec und Enide*“, *Zeitschrift für Germanistik* 6 (1985) 180–188.

² Manuel Vázquez Montalban, *Erec y Enide*, Barcelona 2002; vgl. auch A. Gier, „Chrétien de Troyes. Die Geburt des Romans aus dem Geist der Ironie“, in: U. Müller, W. Wunderlich (Hrsg.), *Künstler – Dichter – Gelehrte* (Konstanz 2005) 253–268: 266.

³ Vgl. A. Schindler, „Wagners Erben. Mittelalterrezeption am Ende des 19. Jahrhunderts“, *Musicorum* 5 (2006–2007; *Le livret en question*) 325–342: 328; über Klughardt (1847–1902) der Artikel von C. Hust, in: L. Finscher (Hrsg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*. Zweite, neubearb. Aufl., Personenteil, Bd. 10 (Kassel – Stuttgart 2003) 317f.

⁴ Vgl. dazu die eingehende Analyse bei A. Schindler, *Mittelalter-Rezeption im zeitgenössischen Musiktheater. Katalog und Fallstudien* (Wiesbaden 2009) 208–244.

The Golden Legend mit der (ihm durch Longfellow vermittelten) Geschichte auseinander. Nach Rudolf Borchardts ‚Übersetzung‘ von Hartmanns Erzählung, Gerhart Hauptmanns dramatischer und Ricarda Huchs narrativer Version entstehen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch ein Heinrich-Roman des niederländischen Schriftstellers Simon Vestdijk und ein Schauspiel von Tankred Dorst (in Zusammenarbeit mit Ursula Ehler), das zu Beginn des 21. Jahrhunderts als Vorlage für eine Kammeroper von Ernst August Klötzke diente.

Alle diese Werke wurden während der von Andrea Schindler, Altgermanistin und Spezialistin für Mittelalter-Rezeption im Musiktheater,⁵ und dem Unterzeichnenden gemeinsam organisierten Bamberger Tagung vorgestellt und diskutiert. Es war für uns eine besondere Freude, dass wir Tankred Dorst, Ursula Ehler und Ernst August Klötzke zu einer Podiumsdiskussion in Bamberg begrüßen durften; das Protokoll dieses Gesprächs ist mit allen in Bamberg gehaltenen Vorträgen in diesem Band abgedruckt.

Die Tagung war die erste gemeinsame Veranstaltung der Hans Pfitzner-Gesellschaft mit der 2009 gegründeten Deutschen Sullivan-Gesellschaft. Ein Konzert von Rebecca Broberg (Sopran) und Ulrich Urban (Klavier) mit Liedern und Klaviermusik von Pfitzner und Sullivan, das von der Hans Pfitzner-Gesellschaft ermöglicht wurde, schlug auch musikalisch den Bogen von Deutschland nach England. Dafür, und für die Möglichkeit, die Akten in diesen *Mitteilungen* zu veröffentlichen, sei der Hans Pfitzner-Gesellschaft ganz herzlich gedankt. Dank gilt auch dem Zentrum für Mittelalterstudien der Universität Bamberg für die Unterstützung der Tagung.

Im November 2015,

Albert Gier

⁵ Vgl. ihre in Anm. 3 und 4 genannten Publikationen.

Christian Rößner

ERLÖSUNG DURCH ENTSAGUNG
SPUREN VON SCHOPENHAUERS SOTERIOLOGIE
IN HANS PFITZNERS *ARMEN HEINRICH*

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer beleuchteter sich wälzt, die, inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur *eines* zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit.¹

Die zitierte Stelle markiert sowohl den Beginn des zweiten Bandes von Arthur Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* als auch den Auftakt von Hans Pfitzners Bekanntschaft mit Schopenhauer. Noch während seiner Zeit am Hoch'schen Konservatorium in Frankfurt (1886–1890) nahm Pfitzner – wenn man hier seinen Erinnerungen trauen darf, welche die ganze Szene dann doch auch ein wenig nach dem augustinischen Topos einer *tolle-lege*-Inspiration zu stilisieren scheinen – eines Abends also nahm Pfitzner seinem Studienfreund Carl Dienstbach (1870–1956) ein Buch aus der Hand, das dieser bei sich führte, um selbst einmal einen neugierigen Blick hineinzuwerfen, und bekam bei der Gelegenheit gleich die zitierte Schopenhauer-Stelle zu lesen. „Seit diesem Moment“, so Pfitzner später, „war ich ihm eigentlich schon verfallen. Diese Worte, unheimlich und ahnungsvoll und andererseits unwidersprechlich wahr und richtig, zeigten mir gleich, welch ein Geist hier zu mir sprach“.²

Kurz nach der Uraufführung des *Armen Heinrich* am 2. April 1895 in Mainz bekam Pfitzner von seinem Librettisten James Grun dann die Reclam-Ausgabe von Schopenhauers Schriften geschenkt, die ihn als „unverlierbarer Besitz meines ganzes Lebens“³ als *vitae vademecum* und wahres *κτῆμα ἐς αἰεί* begleiten wird. Mitglied auf Lebenszeit wird Pfitzner bald auch bei

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, in: W. Frhr. von Löhneysen (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke* (Darmstadt 2004) II 11 [ferner: *Sämtliche Werke* II].

² *Mein Bekenntnis zu Schopenhauer*, SS IV 483–486: 484.

³ Ebd. 484.

der Schopenhauer-Gesellschaft, in deren Jahrbüchern er 1938 schließlich gar ein „Bekenntnis zu Schopenhauer“ öffentlich ablegt:

Und dieses mein Bekenntnis soll zwei Eigenschaften haben: erstens soll es ein ewiges sein, denn ich werde nie von ihm abfallen, wie es unzählige Menschen getan haben, die sich gewöhnlich noch damit brüsten, ihn „überwunden“ zu haben. Alle diese Leute [...] können ihn gar nicht verstanden haben, jedenfalls das Tiefste und Letzte seiner Lehre nicht. Zweitens aber soll dieses Bekenntnis zu ihm ein vollkommenes und ganzes sein, d. h. ohne jede Einschränkung, also nicht etwa, daß ich diese oder jene Teile seines Gedankengebäudes geringer schätzte als andere, oder gar ablehnte.⁴

Mit dem *credo* dieses seines Glaubensbekenntnisses reiht sich Pfitzner weniger unter die philosophischen (denn d. h.: nach Möglichkeit selbstdenkenden) Schüler ein, als er sich vielmehr selbst unter Schopenhauers orthodoxe „Jünger und Apostel“⁵ rechnet, die Schriftstellen wie Orakelsprüche zitieren und auf die Autorität des Meisters schwören wie auf die Unfehlbarkeit einer Offenbarung von dogmatischer Verbindlichkeit. Obwohl Schopenhauers System für Pfitzner also als der Weisheit allerletzter Schluss gilt, nimmt er wenige Zeilen später für sich immerhin in Anspruch, Schopenhauers „eigene Deutung der Musik“ selbst „vielleicht besser angewendet“ und in „Kleinigkeiten“ gar korrigiert zu haben.⁶ Wie dem auch immer sei – es ist hier nicht der Ort, um Pfitzners Inspirationsästhetik mit Schopenhauers Genielehre abzugleichen⁷ – eines wird jedenfalls sehr schnell klar und deutlich, nämlich dass Pfitzners Rezeption des Philosophen eine philosophische weder ist noch sein will: Es geht sozusagen nicht so sehr um „Schopenhauer als Erzieher“⁸ (wie im dritten Stück der *Unzeitgemässen Betrachtungen*), sondern um Schopenhauer als Wahl- und Seelenverwandten.⁹

⁴ Ebd. 483.

⁵ Ebd.; zu Pfitzners ‚Schopenhauer-Jüngerschaft‘ vgl. B. Adamy, „Pfitzners Schopenhauer-Rezeption“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 56 (1975) 138–157; 139; „Schopenhauer in Pfitzners *Palestrina*“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 63 (1982) 67–79.

⁶ Pfitzner, „Mein Bekenntnis zu Schopenhauer“ (s. oben Anm. 2) 483.

⁷ Vgl. Adamy, HP 155–169; R. Ermen, *Musik als Einfall. Hans Pfitzners Position im ästhetischen Diskurs nach Wagner* (Aachen 1986) 52ff.

⁸ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* III, in: G. Colli, M. Montinari (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke* (München 1999) I 335–427.

⁹ Vgl. Vogel, HPSB 37f.: „Alles in allem gab Schopenhauers Philosophie Pfitzners unbewußter Haltung rationale Lebenserkenntnis und Trost“; vgl. auch Adamy, HP 144f.: „Er sucht nach einer Daseinsdeutung im Sinne einer verbindlichen Lebensanschauung, beinahe, wenn man so will, nach einem ‚Rezept‘. [...] Er bemüht sich hinsichtlich der Philosophie nicht um ‚Bildung‘, sondern um Erfahrung, nicht um das Sammeln von Fakten, sondern um die ganzheitliche Identifikation mit einer im täglichen Erleben sich bestätigenden Lehre“; Adamy, „Pfitzners Schopenhauer-Rezeption“ (s. oben Anm. 5) 141f.: „Pfitzner [...] hat Philosophie gesucht und gewollt: als Palliativ für das gespürte Unvermögen, sich seine Existenz zu definieren.“

Eine intuitiv erspürte intellektuelle (und vielleicht auch charakterliche¹⁰) Geistesverwandtschaft lässt Pfitzners existentielle Suche nach verbindlicher „Antwort auf Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Weltganzen“¹¹ bei Schopenhauer fündig werden. Der „Buddha von Frankfurt“ bietet ihm eine in sich geschlossene und dadurch von den Zumutungen der Ambivalenz entlastende Weltanschauung, eine in allen Lagen halbwegs praktikable Lebenshilfe, ein gegen die Widrigkeiten des Daseins schützendes Denker-Dach über dem Kopf – ein Buch als Kopf- und Seelenstütze:

nicht nur mein Geist ist durch irgendein Wissen bereichert worden, sondern die Art dieses Wissens bringt es mit sich, daß mein ganzes Wesen, mein Seelenleben ungeheuer und maßgebend beeinflusst wurde. [...] Das Gefühl einer Belehrung in solchen Dingen, die eine Übereinstimmung darstellt mit allem, was man selbst gefühlt, gedacht und innerlich erlebt hat, ist mehr als ein gestillter Wissensdurst. Es durchdringt das ganze Wesen. [...] Es war, als ob mich hier jemand verstünde und von einer ganz hohen Warte aus mir mein Gleichgewicht wiedergab.¹²

Trost und Erbauung, ein gewisses „Gegenglück des Geistes“¹³ hielt für Pfitzner Hans im Unglück also ausgerechnet der Pessimismus eines Philosophen bereit,¹⁴ der gemeinhin als Griesgram gilt, als Grantler und Grüb-

[...] Pfitzner suchte nach Ersatzreligion, nach Halt, nach verbindlicher, ordnungsmäßiger Anschauung des Daseins, nach Anschluß an ein Glaubenssystem“; dazu, „daß Pfitzner [...] Schopenhauer weniger dachte, als daß er ihn an sich erlebte“, vgl. ebd. 152; für A. Gier, „Modernes und Anti-Modernes in den Texten von Pfitzners Opern“, *MHPG* 72/73 (2012/2013) 11–50: 21, lässt sich die dogmatische Denkungsart von Pfitzners Rigorismus im Sinne einer psychologischen Bewältigungsstrategie „vielleicht damit erklären, dass ein so problematischer, zutiefst unsicherer Charakter“ auf Halt und Hilfe einer absoluten Autorität „angewiesen war“.

¹⁰ Vgl. Adamy, „Pfitzners Schopenhauer-Rezeption“ (s. oben Anm. 5) 140: „Das Zurückgezogene, das vorsichtig Bedachte, das Introvertierte, das Hineinhorchen in die innere Schau und das innere Bild, die Vermeidung alles Willkürlichen, Unüberlegten, alles Lärmenden, Revolutionären, der Abstand zu Ideologien und Doktrinen, eignen Pfitzner ebenso wie Schopenhauer“.

¹¹ Pfitzner, *Philosophie und Dichtung in meinem Leben*, SS IV 471–482: 472.

¹² Pfitzner, *Mein Bekenntnis zu Schopenhauer* (s. oben Anm. 2) 484f.

¹³ H. Friedrich, *Vom Gegenglück des Geistes. Zeit und Zeitgenossen* (München 2002).

¹⁴ Vgl. ebd. 485: „All denen, die noch den abgebrauchten und abgeschmackten Vorwurf gegen ihn erheben, seine Philosophie sei pessimistisch, soll hier gesagt sein, daß diese ‚pessimistische‘ Philosophie in der Lage ist, wahren Trost zu spenden, wo alles andere versagt. Aus einer optimistischen Weltanschauung heraus, die einem erzählt, daß die Welt, in der wir leben, die beste aller denkbaren Welten sei, und daß das Dasein etwas Herrliches und zu bejahen sei, wäre solch ein Unglück, solch eine unfassbare Grausamkeit des Schicksals gar nicht zu erklären gewesen und demnach auch nicht darüber hinwegzukommen. Nur von einer ernsten und harten Erkenntnis aus, welche wagt, der wahren Beschaffenheit der Welt ins Auge zu se-

ler, ja als notorischer Nörgler und metaphysischer Miesmacher, der die im Hegel-Klub der deutschen Idealisten fröhliche Urständ feiernde Überzeugung von der Welt als der besten aller möglichen als das entlarvte, was Optimismus halt auch immer ist, nämlich zunächst und zumeist ein „Mangel an Information“.¹⁵

Informiert war Pfitzner als Schopenhauerianer strikter Observanz sehr wohl. Nach eigener Angabe kannte er „jede Zeile“¹⁶ aus eigener, doppelter und dreifacher Lektüre, so dass es Eulen nach Athen zu tragen hieße, wollte man einen Einfluss erst eigens nachweisen, der im Geist des Großen und Ganzen ohnehin allgegenwärtig, im Detail der Buchstaben aber nicht immer ganz so leicht dingfest zu machen ist – und dies nicht nur, weil im Falle des *Armen Heinrich* für die Buchstaben vornehmlich James Grun zuständig war und Pfitzner neben den Noten – noch – nicht das ganze Libretto selbst schrieb.¹⁷

Nachdem nun einleitend einige allgemeinere Anmerkungen zu Pfitzners Rezeption des Philosophen gemacht worden sind, sollen im folgenden die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Mitleidsmoral und Willensmetaphysik in ihren großen und darum unvermeidlich auch ziemlich groben Zü-

hen, war es möglich, eine Art innere Harmonie zu gewinnen, mit dem was geschehen war und getragen werden mußte.“

¹⁵ H. Müller, zitiert nach J. Manemann, *Kritik des Anthropozöns. Plädoyer für eine neue Humanökologie* (Bielefeld 2014) 50.

¹⁶ Ebd. 486: „Ich habe mich in meinem Leben ziemlich viel mit Philosophie beschäftigt, zunächst Schopenhauer mit *Kant* und *Plato*, aber nicht den zehnten Teil so gründlich wie mit Schopenhauer, von dem ich sagen kann, daß ich jede Zeile kenne“; vgl. *Philosophie und Dichtung in meinem Leben* (s. oben Anm. 11) 471: „Schopenhauer [...], dem ich [...] durch mein ganzes Leben treue geblieben bin [...] ist der einzige Philosoph, den ich vollständig und immer wieder gelesen habe“.

¹⁷ Laut L. Andro [Therese Rie], „Die Dichtungen vom *Armen Heinrich*“, *Der Merker. Österreichische Zeitschrift für Musik und Theater* 6 (1915) 104–108: 106, „ist es kein Geheimnis geblieben, daß der Komponist den Stoff selbst gewählt und zum größeren Teil auch ausgestaltet hat“; „[i]n welchem Umfang Pfitzner tatsächlich an der Textgestaltung beteiligt war“, lässt sich nach E. Lippold, *Hans Pfitzners Konzeption des musikalischen Dramas* (Diss. Freiburg 1996) 68, aber „nicht eindeutig klären“; jedenfalls ist mit Gier, „Modernes –“ (s. oben Anm. 9) 11 festzuhalten: „Hans Pfitzner wird man mit Fug und Recht nicht nur als den Verfasser des *Palestrina*-Buchs, sondern auch als den Mitautor der vier anderen von ihm vertonten Libretti betrachten dürfen“; vgl. auch ebd. 13 sowie J. M. Fischer, „Der ‚arme Guntram‘ und der ‚reiche Heinrich‘. Zwei Erstlingsopern am Ende des 19. Jahrhunderts“, in: *Symposion Theater* 19–37: 25.

gen skizziert werden,¹⁸ um so schließlich die Perspektive auf Pfitzners „Musikdrama“ fokussieren zu können, wo Schopenhauers Soteriologie, vermittelt über die Wagner’schen Erlösungsopern,¹⁹ mit der mittelalterlich-christlichen Legende vom *Armen Heinrich* eine nicht spannungslose Verbindung eingeht.

Pfitzner hielt schon den Titel „des lehrreichsten Buches der Welt“²⁰ für genial,²¹ da damit – billigermaßen – zugleich dessen zentrale inhaltliche These formelhaft vorweggenommen sei: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.²² Schopenhauer selbst macht bereits im ersten Satz der Vorrede zur ersten Auflage darauf aufmerksam, dass es in der Tat nur „ein einziger Gedanke“²³ sei, den das Werk mitteilen, aber aus den verschiedenen Blickwinkeln seiner vier Bücher beleuchten wolle. Die unausweichliche Linearität der textlichen Darstellung dieses einen unteilbaren, zu organischer Ganzheit gewachsenen Gedankens, der sich notgedrungen auf hunderte Seiten und zahllose Zeilen aufteilen muss, um überhaupt mitteilbar zu werden, bringt also das Problem mit sich, dass „Form und Stoff hier im Widerspruch stehn“,²⁴ weil der Leser das Buch eigentlich schon *vor* der Lektüre ganz gelesen haben müsste, um zu verstehen, „daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze als das Ende den Anfang“.²⁵ Wegen dieser gleichsam performativen Paradoxie der zyklischen Selbsteinholung – die Proustianern in ganz ähnlicher Form von der *Suche nach der verlorenen Zeit* vertraut ist – rät Schopenhauer denn auch *expressis verbis* und mit nur leicht ironischem Unterton dazu, „das Buch zweimal zu lesen“.²⁶

¹⁸ Vgl. O. Hallich, *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie* (Würzburg 1998); „Ethik“, in: M. Koßler, D. Schubbe (Hrsg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung* (Darmstadt 2014) 73–85.

¹⁹ Vgl. W. Keller, „Erlösungsopern bei Wagner und Pfitzner“, *MHPG* 74 (2014) 139–171; U. Kienzle, „Tönende Metaphysik. Die Nachwirkung von Schopenhauers Philosophie im Musiktheater des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: G. Baum, D. Birnbacher (Hrsg.), *Schopenhauer und die Künste* (Göttingen 2005) 282–307.

²⁰ Pfitzner, *Mein Bekenntnis zu Schopenhauer* (s. oben Anm. 2) 484.

²¹ Vgl. Adamy, *HP* 169; Adamy, „Pfitzners Schopenhauer-Rezeption“ (s. oben Anm. 5) 156.

²² Zur Interpretation vgl. M. Koßler, O. Hallich (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung* (Berlin 2014); L. Hühn (Hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)* (Würzburg 2006).

²³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, in: W. Frhr. von Löhneysen (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke* (Darmstadt 2004) I 7 [ferner: *Sämtliche Werke* II]; vgl. R. Malter, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* (Darmstadt 2010).

²⁴ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 8.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. Richard Wagner wird diese Rezeptionsvorgabe dann nochmals überbieten und das Werk gleich viermal durchstudieren.

Der eine unteilbare Gedanke findet sich nun von Schopenhauer in einer handschriftlichen Notiz folgendermaßen formuliert: „Meine ganze Philosophie läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“.²⁷ Zur ersten Verdeutlichung könnte man auch sagen: Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Lebens als eines Leidens.²⁸ Noch vor Schopenhauers Studium der brahmanischen und buddhistischen Weisheitslehren ist es diese Gleichsetzung von *Leben* und *Leiden*, die am Anfang seiner philosophischen Reflexion auf dieses Leiden steht, das nicht sein soll, aber ist und in der Evidenz seiner Erfahrung zum Himmel schreit:

In meinem 17ten Jahre[,] ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom *Jammer des Lebens* so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwandt bald die auch mir eingeprägten Jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Quaal sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand.²⁹

Schopenhauer war alles andere als ein staubiger Studierstubensinnier, sondern hatte schon in jungen Jahren eine ausgedehnte Rundreise³⁰ durch halb Europa unternommen und die Welt mit eigenen Augen gesehen; was er aber sah – Galeerensträflinge im Hafen von Toulon, in ehernen Ketten an die Ruderbänke geschmiedet, um nur ein, wenn auch besonders brutales Beispiel für das je spezifisch geschundene Leben allenthalben zu nennen –, was er also sah, ließ ihn bald nicht mehr daran zweifeln, aus welchem real existierenden Fundus der Dichter der *Divina Commedia* den Stoff für seine Hölle hatte.³¹ Hegels Satz, dass das Wirkliche vernünftig und das Vernünf-

²⁷ A. Schopenhauer, „Manuskripte 1817, Nr. 662“ in: A. Hübscher (Hrsg.), *Der handschriftliche Nachlaß* (München 1985) I 462; vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 556; vgl. Malter, *Der eine Gedanke* (s. oben Anm. 23) 31f.

²⁸ Dazu, „wie wesentlich *alles Leben Leiden ist*“, vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 426; vgl. ebd. 444: „so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte“; ebd. 537: „den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend“.

²⁹ Schopenhauer, „Cholerabuch, § 36“ in: *Der handschriftliche Nachlaß* (s. oben Anm. 27) IV.1 96; zum „namenlosen Jammer [...], den Erfahrung und Geschichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rücksicht man auch forschen mag“, vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 443; vgl. auch ebd. 543: „tief ergriffen von der Erkenntnis des Jammers alles Lebens“; vgl. dazu M. Hauskeller, *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik* (München 1998).

³⁰ Vgl. R. Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie* (Darmstadt 2010) 58–84.

³¹ Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 445f.: „Woher denn anders hat *Dante* den Stoff zu seiner Hölle genommen als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch

tige wirklich sei,³² muss demgegenüber bestenfalls naiv und schlimmstenfalls zynisch erscheinen. Schopenhauer ist kein alles gesundpredigender Pangloss, sondern gleicht der ebenso auf- wie abgeklärten Philosophenfigur des Martin, der schon in Voltaires *Candide* die Habgier und boshafte Selbstsucht aller Beteiligten als die (un-)heimlichen Triebkräfte eines Lebens in der prästabilisierten Disharmonie der schlechtesten aller möglichen Welten erkennt.

Damit ist nun *in nuce* auch schon der Grundsatz von Schopenhauers Metaphysik des Willens ausgesprochen. Während die Welt als Vorstellung dem erkennenden Subjekt nach Maßgabe des transzendental-apriorischen Kategorienapparats und dem Satz vom Grunde gemäß (d. h. in Form von Raum und Zeit und unter Geltung der Kausalgesetze) zu objektiver Erscheinung gebracht wird, ist sich das Subjekt nicht allein als erkennendes, sondern auch als wollendes gegeben. Es erfährt den Weltwillen am eigenen Leib, indem es sich selbst als Leib erfährt. Zwar geht die Dualität von Wille und Vorstellung auf die kantische Zweieinigkeit von theoretischer und praktischer Vernunft zurück, doch ist das, was Schopenhauer als Willen anspricht, das gerade Gegenteil eines kantisch reinen guten Willens. Während Kant einen Primat des Praktischen statuiert, um sich fast schon wider besseres Wissen davon zu überzeugen, dass es in der Welt – dem postulierten Gott sei Dank – letztendlich allem Anschein zum Trotz und dem Philosophen zum Trost dann doch mit rechten Dingen, d. h. vernünftig zugehe, stellt Schopenhauer die etablierte Rangordnung von wissendem Intellekt und wollendem Instinkt buchstäblich vom Kopf auf die Füße. Schopenhauers Wille steigt der Ratio gleichsam aufs Dach und kündigt ihr Dienst und Gefolgschaft auf, um umgekehrt letztere zum bloßen „Werkzeug des Willens“³³ zu erklären. Grund und Abgrund der Vernunft, ist der Wille das eigentliche, aber anonyme Ding an sich,³⁴ das inkognito im Wesen der Welt waltet, indem es sich in den unterschiedlichen Einzelwillen verobjektivierend instantiiert und individualisiert. Vor diesem Hintergrund kann man

ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet“; vgl. dazu „Philosophie und Dichtung in meinem Leben“ (s. oben Anm. 11) 474f., wo Pfützner, der die *Göttliche Komödie* „in meinem Leben drei- oder viermal ganz gelesen“ hat, einmal mehr in Schopenhauers Spuren steht, wenn er nämlich feststellt, dass Dantes „Dichtung immer matter und gedanklicher wird, je weiter man sich von der ‚Hölle‘ entfernt“.

³² Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: E. Moldenhauer, K. M. Michel (Hrsg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke* (Frankfurt a. Main 1986) VII 24.

³³ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* II 291.

³⁴ Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 170: „Ding an sich aber ist allein der Wille“.

Schopenhauer mit Thomas Mann den „rationalsten Denker des Irrationalen“³⁵ nennen und den Willen gewissermaßen proto-freudianisch als Trieb verstehen.

Was will der Wille? Er will sich selbst, er strebt nach dem, was die Stoiker die Selbsterhaltung im Sein nannten, d. h. er will dasein, aber nicht nur sein Dasein, sondern auch sein Wohlfühlen, sich in jede Richtung ausbreiten und entfalten, sich behaupten und fortpflanzen in die nächste und übernächste Generation, immer mehr und immer weiter, ohne Maß und ohne Ziel. Der Wille ist eine fatale Mischung aus Geiz und Gier, ein noch nicht eigentlich ethischer als vielmehr ontologischer Egoismus allen Lebens, das in der zum *pursuit of happiness* verklärten Grundwut seiner glücksgierigen Woll-Lust blindlings nach einem Platz an der Sonne strebt und in diesem Streben nach Glück alles andere rücksichtslos in den Schatten stellt – als wäre, wenn jeder an sich denkt, auch schon an alle gedacht. Doch das Glück, um das sich alles dreht, weil es alle von Natur aus wollen, und das eben darum auch allen teleologisch fundierten Ethiken von Aristoteles bis Thomas Aquinas als oberstes Moralprinzip dienen konnte, ist in Schopenhauers Kosmos schlicht nicht vorgesehen, im planlosen „Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten“.³⁶ Das Glücksstreben ist nicht sein eigener Garant, sondern das sicherste Mittel zum Unglück. Jeder will es werden, aber „keiner ist glücklich“.³⁷

Nach Schopenhauer ist das naturale Glücksverlangen nichts anderes als der individuierte Wille zum Leben und als solcher Quell allen Leidens. Sein Signum ist der Schmerz, die Qual der Kreatur, die immer strebend sich bemüht, in diesem Streben aber ebensowenig ihren Frieden findet wie von diesem existentialen Ehrgeiz Erlösung. Am dunklen Grund aller Getriebenheit wuchert ein Wachstumswahn des Wollens, der keinem Ruhe gönnt, sondern einen jeden sich bis zum endlichen Exitus abstrampeln lässt im hastigen Hamsterrad jener Hektik, die sozusagen der Stress des Seins selbst ist. Als hellsichtiger Schwarzseher leugnet Schopenhauer durchaus nicht,

³⁵ Vgl. Safranski, *Schopenhauer* (s. oben Anm. 30) 12 und 510.

³⁶ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien 1930) 24f.: „man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten. Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip ersehnten Situation ergibt nur ein Gefühl von lauem Behagen; wir sind so eingerichtet, daß wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig [...] Somit sind unsere Glücksmöglichkeiten schon durch unsere Konstitution beschränkt.“

³⁷ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II, in: W. Frhr. von Löhneysen (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke* (Darmstadt 2004) V 336 [ferner: *Sämtliche Werke* V].

dass es auch so etwas gibt wie das kleine Glück für zwischendurch, wo ein Streben zum Ziel findet und sich freudvoll erfüllt; doch dieses Glück ist ein vorübergehender Zwischenzustand, immer nur vorletztes Ziel, immer nur Etappe und punktuelle Pause, bei der wir so wenig verweilen wie der erfüllte Augenblick bei uns. Denn auf die Dauer wird uns diese zur langen Weile:³⁸ Wir wollen, was wir nicht haben, und was wir haben, wollen wir nicht.³⁹ Darum können wir den Stillstand der Tretmühle noch weniger ertragen als den unerträglichen Fortschritt in ihr und darum gemahnt so vieles an Schopenhauers Leidenslehre an jenen Satz Pascals,⁴⁰ der das allgemeine Unglück zurückführt auf die allgemeine Unfähigkeit, auch nur einen Tag im stillen Kämmerlein sitzenzubleiben. Unruhig ist das Herz, bis es ruht in Gott, d. h. solange es schlägt. An Augustinus⁴¹ erinnern die postparadiesischen Zustände, die Schopenhauer sprachgewaltig beschreibt, auch strukturell: Denn was man in christlicher Tradition einmal auf den Begriff der Erbsünde zu bringen bemüht war oder hoffentlich auch noch ist, ist gerade eine solche vor- und überindividuelle Schuld allen Daseins, das in einer Form von prä-ethischer Egozentrik sich insofern nur um sich selbst drehen kann, als es – wie es dann bei Heidegger⁴² heißt – diesem Sein in seinem Sein konstitutionslogisch immer schon um dieses Sein selbst geht und gehen muss. Auf die tragische Verstrickung in den universalen Verblendungszusammenhang des sich selbst zerfleischenden Weltwillens, wo einer dem anderen ein Wolf ist, weil nach Brecht⁴³ bekanntlich erst das Fressen,

³⁸ Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 362: „das Wesen des Menschen [besteht darin], daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von neuem strebt und so immerfort, ja sein Glück und Wohlsein [ist] nur dieses [...], daß jener Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärtsgeht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langeweile ist“; vgl. auch *Sämtliche Werke* II 585.

³⁹ Vgl. J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie Erster Teil* 3249f. (Stuttgart 2000) 95: „So tauml’ ich von Begierde zu Genuss, / Und im Genuss verschmacht ich nach Begierde“.

⁴⁰ Vgl. B. Pascal, *Pensées* 205, in: J. Chevalier (Hrsg.), *Pascal, Œuvres complètes* (Paris 1954) 1138f.: „j’ai découvert que tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre“.

⁴¹ Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessionum liber primus* I 1, in: L. Verheijen (Hrsg.), *Sancti Augustini Confessionum libri XIII* (Turnhout 1990) 1: „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“.

⁴² Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1979) 12: „Das Dasein ist [...] dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“; vgl. ebd. 84, 191; vgl. dazu Verf., *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas* (Nordhausen 2012) 53.

⁴³ Vgl. B. Brecht, *Die Dreigroschenoper. Nach John Gays ‚The Beggar’s Opera‘* (Frankfurt a. Main 1968) 69: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“

dann lange nichts und irgendwann vielleicht auch noch einmal eine Moral kommt, hat sich ein Schopenhauer-Schüler namens Wilhelm Busch sogar noch einen Reim machen können: „Denn der Mensch als Kreatur / Hat von Rücksicht keine Spur“.⁴⁴

Schopenhauers sozusagen sozialdarwinistisches Welt- und Menschenbild, dem die selbsternannte Krone der Schöpfung als ein schlecht domestiziertes Raubtier erscheint, das erfahrungsgemäß „zu einer gewissen Grobheit“⁴⁵ neigt, wenn es *in bello omnium contra omnes* sein vitales und sehr wohl verstandenes Eigeninteresse gefährdet glaubt, bildet die Kontrastfolie, vor deren düsterem Hintergrund sich sowohl die Ästhetik (im dritten) als auch die Ethik (im vierten Buch des ersten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung*) nun nur um so heller leuchtend abzeichnen und ausnehmen können. Beiden gemein ist die Sehnsucht, dem Sein von der Schippe zu springen und dem Mahlstrom des Weltgetriebes zu entrinnen, die Lebens-Leidens-Gleichung durchzustreichen und eine entsprechende Erleichterung vom Schwerlastcharakter des Daseins dadurch zu erfahren, dass man das Wahre für das Gute und Schöne transzendiert. Die spezifische Differenz zwischen letzteren beiden besteht darin, dass die Ästhetik nur ein instantan-provisorisches Quietiv bereit hält, wenn nämlich das in der reinen Kontemplation augenblicksweise willenlos gewordene Subjekt seinen Sabbath von der Selbstbehauptung nimmt und die Seinsbegierde suspendiert, indem es diese zu einem interesselosen Wohlgefallen an der reinen Ideenschau sublimiert, wodurch das gewöhnliche Gewühle der Gefühle von der heiteren Meeresstille eines besänftigten Gemüts überzogen, dem rastlos rotierenden Rad des Ixion endlich einmal Einhalt geboten wird und das Selbst der Welt, mit Rückert⁴⁶ zu reden, ein Weilchen abhanden kommt. Übrig bleibt ein „klares Weltauge“⁴⁷ das den sonstigen Schiffbruch als unbeteiligt-entrück-

⁴⁴ Vgl. L. Giesz, „Sauer verdiente Weltbetrachtung. Aus Wilhelm Buschs Altersweisheit“, in: *Philosophische Spaziergänge. Zwölf vorsichtige Antworten auf die Frage, wie man sich denn im Leben einzurichten hätte* (Stuttgart und Weimar 2001) 187–199: 197; vgl. auch ebd. 149–169: „Das Glück ist ein schwierig Ding. Bemerkungen zum Fall Schopenhauer“.

⁴⁵ T. Dorst, *Die Legende vom armen Heinrich*. Mitarbeit U. Ehler (Frankfurt a. Main 1996) 69.

⁴⁶ Vgl. F. Rückert, *Liebesfrühling*, in: A. Schimmel (Hrsg.), *Friedrich Rückert, Ausgewählte Werke* (Frankfurt a. Main 1988) I 105: „Ich bin der Welt abhanden gekommen“.

⁴⁷ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 266; vgl. ebd. 280: „Wann aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegen, sofern sie bloß

ter Zuschauer solange ruhig mitansieht, bis es aufs Neue von den Lebens-trieben und Willensregungen eingeholt wird und sich selbst wieder munter ins Weltgewimmel und -getümmel stürzt. So bietet die Ästhetik ein Sedativum, ein erstes lindernd-lösendes Schmerzmittel, aber kein Heilmittel, das die Krankheit zum Tode, die das Leben ist, ein für alle Mal kurieren könnte; insbesondere die Musik,⁴⁸ der als direktem Abbild des Willens in Schopenhauers Ästhetik eine Schlüsselstellung zukommt, spielt gleichsam an der Peripherie des Paradieses: Sie ist eine „Vorstufe der Erlösung“,⁴⁹ doch noch nicht diese selbst.

Erlösung ist nun bei Schopenhauer gedacht als Selbst-Befreiung im doppelten Sinne des Genitivs: Befreiung einerseits durch das Selbst, das aus eigener Einsicht auf einmal das *principium individuationis* durchschaut und den „Schleier der Maja“⁵⁰ zerreißt, aber andererseits auch Befreiung vom Selbst, von jenem Ich, das sich groß schreibt und für den Nabel der Welt hält und nun sein Selbst los wird, indem es selbstlos wird. Auch diese „Wendung des Willens“⁵¹ gegen sich selbst hat ihre religiöse Entsprechung im Damaskuserlebnis christlicher *conversio*, in der neuplatonischen *ἐπιστροφή* und überhaupt im Sinneswandel früheren „Frevelmut“⁵² abbüßender *μετάνοια*.

Nicht von ohngefähr verfällt Schopenhauer an dieser System-Stelle, d. h. im Kontext der „*Selbstaufhebung des Willens*“,⁵³ in eine pseudo-pneumatologische Sprache: es heißt, die erlösende Einsicht und Erkenntnis komme „von außen angefliegen“⁵⁴ wie ein Wind, von dem der Mensch nicht weiß, woher er weht; und unter den Prämissen des ausweglos geschlossenen Immanenzzu-

Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“

⁴⁸ Vgl. M. Koßler (Hrsg.), *Musik als Wille und Welt. Schopenhauers Philosophie der Musik* (Würzburg 2011).

⁴⁹ V. Spierling, „Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*“, in: F. Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie* (Stuttgart 2004) 1367–1370: 1369.

⁵⁰ Vgl. dazu M. Koßler, „The Relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with Particular Regard to His Use of the Expression ‚Veil of māyā‘“, in: A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (Hrsg.): *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture* (Berlin 2013) 109–117.

⁵¹ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 556; II 727.

⁵² Vgl. *Der arme Heinrich. Ein Musikdrama in drei Akten. Dichtung von James Grun. Musik von Hans Pfitzner* (Leipzig o. J. [ferner: AH]) I 3, 18: „Büßt er für Frevelmut in junger Kraft“.

⁵³ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 549.

⁵⁴ Ebd.

sammenhangs einer triebökonomisch organisierten Metaphysik des Willens muss es in der Tat wie ein Wunder aus heiterstem Himmel und von höheren Gnaden erscheinen, wenn der Wille sich bei Einzelnen nicht mehr als blindwütiger *conatus essendi* manifestiert, sondern „das beneidenswerte Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen“⁵⁵ unter völligem Verzicht und asketischer Aufopferung aller weltlichen Vorteile urplötzlich so etwas ins Spiel bringt wie Gerechtigkeit, Mitleid und Menschenliebe. Diese traurigen Träumer sind die paar Stillen am Rande, „Die beim großen Kesseltreiben / Nicht unter den Treibern sind“;⁵⁶ sie leben, aber sich nicht aus; unter uns, aber als wären sie nicht von hier. Ihr Wille ist ein willenloser „Wille zur Ohnmacht“;⁵⁷ pflegen sie sich doch aufzuführen wie die Vögel des Himmels und die Lilien auf dem Feld, welche ja auch nichts wollen, noch nicht einmal das Nichts, sondern sich sein lassen und alles andere auch. Was machen denn dagegen die Macher und Allerweltsaktivisten – außer die Welt kaputt? In ihrer Projektgläubigkeit haben die Menschen ja die Welt immer „nur verschieden verändert“;⁵⁸ dabei käme doch alles darauf an, sie zu verschonen – auch wenn nicht anzunehmen ist, dass solches je stattfinden könnte, da diese letzte Gelassenheit jenseits von Eden wohl schlechterdings keinen Ort hat.⁵⁹

Schopenhauer recurriert auf die altindische, den „heiligen Geist der Veden“⁶⁰ atmende Formel „tat twam asi!“ (dieses bist du!)⁶¹ aus den seit Anfang des 19. Jahrhunderts in der lateinischen Übersetzung des *Oupnekhat* zugänglichen Upanischaden,⁶² um auf dieser metaphysischen Identität hinter dem *principium individuationis* zu begründen, was Albert Schweitzer in sei-

⁵⁵ Ebd. 520.

⁵⁶ <http://www.reinhard-mey.de/start/texte/alben/mein-achtel-lorbeerblatt>.

⁵⁷ P. Hamm, *Der Wille zur Ohnmacht. Über Robert Walser, Fernando Pessoa, Julien Green, Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Martin Walser und andere* (München und Wien 1992).

⁵⁸ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt a. Main 1982) 13; vgl. auch G. Küpper, „Kommt es darauf an, die Welt zu verändern? Zur Ethik des Tuns und Lassens“, in: D. Birnbacher (Hrsg.), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart* (Würzburg 1996) 76–86.

⁵⁹ Als Reisebegleiter zu diesem utopischen Ort (im Odenwald) kann das Bullau-Buch von A. Maier und Ch. Büchner dienen: *Bullau. Versuch über Natur* (Frankfurt a. Main 2006).

⁶⁰ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* V 469.

⁶¹ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 509; vgl. dazu M. Ruffing, „The Overcoming of the Individual in Schopenhauer’s Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the *tat twam asi*“, in: A. Barua, M. Gerhard, M. Koßler (Hrsg.): *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture* (Berlin 2013) 97–108.

⁶² Vgl. U. App, „Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998) 35–56; M. Koßler (Hrsg.), *Schopenhauer und die Philosophien Asiens* (Wiesbaden 2008).

ner Nachfolge die „Ehrfurcht vor dem Leben“ nennen wird.⁶³ Mitleidend mit allem, was da kreucht und fleucht und lebt und webt und darum immer leidet, wird der Bann des Egoismus, der Eigen-Wille gebrochen, das Ich von sich befreit und von der Welt als Wille und Vorstellung dadurch erlöst, dass die blinde Wut der auto-affirmativen Selbstbehauptung der gütigen Resignation einer altruistischen „Handlungshemmung“⁶⁴ weicht, deren invertierte Intentionalität keine eigenen Ziele und Interessen mehr verfolgt, sondern sich Wohl und Wehe aller scheinbar Anderen, mit denen man im Grunde eben eins ist, zu Herzen nimmt, ja die „ganze Welt der Schmerzen“ auf sich lädt und als „unglücksel’ger Atlas“⁶⁵ diese trägt wie ein Kreuz.⁶⁶ „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!“⁶⁷ lautet der neue, nicht mehr in einer angeblich reinen Vernunft, sondern intuitiv im unmittelbaren Gefühl gründende kategorische Imperativ:

Er [der mitleidende Mensch „als eine seltene Ausnahme“] ist jetzt so wenig im Stande, andere darben zu lassen, während er selbst Überflüssiges und Entbehrliches hat, wie irgend jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich

⁶³ Vgl. A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* (München 82003); im Übrigen war für Schweitzer *Der Arme Heinrich* Pfitzners, wie er diesem am 10. Januar 1911 – kurz nach der Strassburger Erstaufführung – schrieb, „das größte musikalische Erlebnis nach dem ersten Bekanntwerden mit Tristan und Isolde. Er hat auf mich elementarer gewirkt als Parsifal. [...] Ihren Armen Heinrich werde ich nie genug hören können“ (A. Schweitzer, *Briefe und Erinnerungen an Musiker* [Bern und Stuttgart 1989] 85f.).

⁶⁴ Safranski, *Schopenhauer* (s. oben Anm. 30) 12 u. ö.

⁶⁵ H. Heine, *Buch der Lieder. Die Heimkehr* XXVI (Hamburg 541884) 145: „Ich unglücksel’ger Atlas! eine Welt / Die ganze Welt der Schmerzen, muß ich tragen, / Ich trage Unerträgliches, und brechen / Will mir das Herz im Leibe.“

⁶⁶ Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* 514f.: „Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Anteil nimmt wie an seinen eigenen und dadurch nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd“.

⁶⁷ A. Schopenhauer, „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, in: W. Frhr. von Löhneysen (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke* (Darmstadt 2004) III 663, 687 und 744.

selbst verkennend, hier in *einem* Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt und dafür dort in einem *andern* leidet und darbt, und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes sein eigenes Fleisch gierig verzehrt und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur, weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnisart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben ist eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis.⁶⁸

Was sich von der skizzierten soteriologischen Ethik einer „Erlösung durch Erkenntnis“,⁶⁹ einer Entsagung aus besserer Einsicht nun in Pfitzners *Armen Heinrich* wiederfindet, ist in erster Linie die dichotomische Opposition und Antithetik von egozentrischer Weltbejahung und mitleidsvoller Willensverneinung, wie sie sich in der Figurenkonstellation durch den schroffen Kontrast zwischen der armen Agnes und dem einst so hochmütigen Heinrich ausdrückt, aber auch in der Entwicklung des Ritters selbst spiegelt, der schließlich „verkehrte ganz und gar / Sein altes Gemüte / In eine neue Güte“.⁷⁰ In seinen Ausführungen „Zur Grundfrage der Operndichtung“ hat Pfitzner diese drei Verse aus Hartmanns Epos seiner Selbstdeutung des *Armen Heinrich* vorangestellt und in der Folge „das Wunder der Heilung“ als „Höhepunkt des Dramas“ hervorgehoben.⁷¹ Nach Grun und Pfitzner besteht des Dramas Kern „in der vollständigen seelischen Umwandlung“⁷² Heinrichs, der ein strahlender Held der Welt gewesen war,⁷³ strotzend vor Kraft und Waffen, blühend im Glanze seines gern genossenen Glücks. Ohne zureichenden Grund von Gott mit Hiobs Krankheit geschlagen und sozial fast vollständig isoliert, muss aber auch er das Leben als Leiden erfahren: Er siecht dahin, bis er, zum „tiefsten Punkt seines

⁶⁸ Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 507f.

⁶⁹ R. Malter, „Erlösung durch Erkenntnis. Über die Bedingung der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre von der Willensverneinung“, in: W. Schirmacher (Hrsg.), *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag* (Stuttgart–Bad Cannstatt 1982) 41–59; vgl. auch G. Sauter-Ackermann, *Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers* (Cuxhaven 1994).

⁷⁰ *Zur Grundfrage der Operndichtung*, in: GS II 5–97: 75; Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich* 1238ff. (Stuttgart 1985) 37f.: „und verkerte vil dräte / sin altez gemüete / in eine niuwe güete“.

⁷¹ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 77.

⁷² Ebd. 76.

⁷³ Vgl. *AH* I 2, 12: „– Ihr war’t ein starker Held, / – Euch blühte Ruhm / Und Herrlichkeit der Welt“; vgl. auch *AH* I 3, 19f.

Elends⁷⁴ gesunken, sogar in das Heilung verheißende Opfer einwilligt, das Agnes – „durch Mitleid wissend“⁷⁵ das reine „töricht Kind“⁷⁶ – ihm zuliebe bringen will, indem sie sein Glück mit ihrem Leben zu bezahlen bereit ist. Agnes ist ihm in reiner Liebe und „christlichem Mitleid“⁷⁷ zugetan, ihr Leben ist ein „Nicht-für-sich-leben“.⁷⁸ Anders als der Arzt zu Salerno muss sie auch nicht erst „durch den Intellekt“⁷⁹ die eigene Natur bezwingen. Agnes scheint von der Erbsünde des Egoismus nicht befallen, und spätestens wenn sie Heinrich ein „Lamm“ heißt, das durch seine Schuld, durch seine große Schuld „zur Schlachtbank“ geschickt wird,⁸⁰ dann muss man wohl ihr *nomen* als *omen* verstehen und Agnes als „agnus“ lesen.⁸¹ Pfitzner betont nachdrücklich die übernatürliche „Natur des Kindes“,⁸² in dem sich „das göttliche Gesetz [...] vollständig erfüllt“⁸³ hat, so dass eigentlich „kein Mensch [...] an sein Vorhandensein in der Welt“⁸⁴ glauben kann: Agnes ist „eine Heilige“,⁸⁵ ein „Engel“,⁸⁶ der „der Menschheit Schranke“⁸⁷ schon durchbrochen hat, ja wahrscheinlich darf man sogar sagen: Agnes ist nicht

⁷⁴ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 80.

⁷⁵ R. Wagner, *Parsifal* I, in: D. Borchmeyer (Hrsg.), *Richard Wagner, Dichtungen und Schriften* (Frankfurt a. Main 1983) IV 290; zum Einfluss von Schopenhauers Moral des Mitleids und ethischer Eschatologie auf Wagners *Parsifal* vgl. A. Gier, „Auch dir bin ich zum Heil gesandt“. Parsifal, Galaad und Ahasver“, *Sprachkunst* 40 (2009) 3–19: 6f.; vgl. auch U. Kienzle, *Das Weltüberwindungswerk. Wagners „Parsifal“ – ein szenisch-musikalisches Gleichnis der Philosophie Arthur Schopenhauers* (Laaber 1992); U. Kienzle, ...daß wissend würde die Welt! *Religion und Philosophie in Richard Wagners Musikdramen* (Würzburg 2005) 189–229; E. Wenzel, *Ein neues Lied? Ein besseres Lied? Die neuen „Evangelien“ nach Heine, Wagner und Nietzsche* (Würzburg 2014) 241–274.

⁷⁶ *AH* II 2, 27.

⁷⁷ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 79.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 85: „Der Einblick in die Nichtigkeit des Daseins, in das Leiden der Welt, in die Schuld des Lebens, der bei Agnes von Geburt aus als einziges direktes Gefühl da war, welches ihr ganzes Wesen ausmacht, dessen einzig möglicher Ausfluß daher das ‚Sterben will ich, Opfer bringen‘ [*AH* III 4, 45] ist – dieser Einblick ist dem Arzt zunächst durch den Intellekt gekommen.“

⁸⁰ *AH* III 6, 54.

⁸¹ Vgl. S. Sparre, *Todessehnsucht und Erlösung. Tristan und Armer Heinrich in der deutschen Literatur um 1900* (Göppingen 1988) 164.

⁸² Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 81.

⁸³ Ebd. 87.

⁸⁴ Ebd. 79.

⁸⁵ Ebd. 86.

⁸⁶ *AH* III 5, 53; vgl. *AH* III 1, 40.

⁸⁷ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 82: „Wie es weislich sprach / Und der Menschheit Schranke brach“; Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich* 857f. (Stuttgart 1985) 27: „und ez sô wîslichen sprach / unde menschlich reht zebrach“.

nur ein, irgendein besonders braves Christenkind, sondern sie ist das eine reine Christ-Kind selbst: Agnes, *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*. Da für sie – „Todespein ward mir zum Leben“⁸⁸ – *vita mortalis* und *mors vitalis* ununterscheidbar geworden sind,⁸⁹ kann ihre finale Errettung vor des Arztes Messer auch nicht den dramatischen Höhepunkt darstellen; sondern der Höhepunkt fällt mit jenem Wendepunkt der Bekehrung zusammen,⁹⁰ zu dem ein sich parallel zur äußeren Handlung zuspitzender innerer Erkenntnisprozess Heinrichs in dem Moment führt, wo er „zum ersten Mal die Pein eines anderen und um einen anderen stärker als seine eigene [empfindet], die Qual des Zugebens des Leidens anderer stärker als das eigene Leiden“:⁹¹ „Hilf! – Ewiger! Nur aus dieser Pein! / Nicht mehr will ich gerettet sein!“⁹²

Heinrichs Heilung geschieht, als sie nicht mehr gewollt wird. Heinrich gewinnt sein Leben, als er es zu verlieren bereit ist. Heinrichs Hoffnung erfüllt sich, als er sie nicht mehr nur für sich hegt, sein Heil widerfährt ihm unverhofft und wenn nicht wider Willen, so doch ohne Warum und ohne es zu wollen. Ergo: Erlösung durch Entsagung, Totalgewinn durch Vollverzicht: alles hat, wer nichts mehr will.⁹³ Der Ritter steigt vom hohen Ross herunter und zieht zu Fuß von dannen,⁹⁴ die fröhliche Märchenhochzeit, zu der es bei Hartmann noch kommt, findet nicht statt,⁹⁵ denn Agnes ist –

⁸⁸ AH III 4, 45.

⁸⁹ Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessionum liber primus* VI 7, in: *Sancti Augustini Confessionum libri XIII* (s. oben Anm. 41) 4; *Confessionum liber decimus* XVII 26, in: ebd. 168; Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I 558: „Wir bekennen es [...] frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – nichts“; vgl. Adamy, „Pfitzners Schopenhauer-Rezeption“ (s. oben Anm. 5) 146.

⁹⁰ Vgl. Abendroth 309: „Mit der Überwindung der Selbstsucht, die der Ursprung seines Leidens war, ist dessen Sinn geschwunden und die Genesung innerlich schon geschehen. Die Umkehr ist das Wunder“.

⁹¹ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 81.

⁹² AH III 6, 56.

⁹³ Dieses paradoxe Rezept eines durch die Weigerung zu wollen nicht unwillig, sondern unwillentlich gewirkten Glücksgewinns findet sich vorweggenommen bei B. Constant, der in einem Brief vom 27. Juli 1808 bereits die Schopenhauer'sche Grundüberzeugung zum Ausdruck bringt: „la conviction profonde que le seul moyen de bonheur donné à l'homme sur cette terre est l'abnégation de la volonté“ (zitiert nach P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, in: P. Bürger, Ch. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Das Denken des Lebens. Fragmente einer Geschichte der Subjektivität* [Frankfurt a. Main 2001] 9–254: 142; vgl. auch ebd. 147, 235).

⁹⁴ AH III 7, 61.

⁹⁵ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 77f.

ganz demütig und anders als die namenlose Meierstochter, der man noch das Helfersyndrom eines hysterischen Heilsegoismus unterstellen konnte⁹⁶ – reine *sponsa Christi*.

Ist dies alles nun reiner Schopenhauer, inszeniert auf Pfitzners musikdramatischer Bühne? Pfitzner unterstreicht selbst, dass „der christliche Gott [...] eine sehr wichtige Person der ganzen Armen-Heinrich-Sage“ ist, „den man aus dem Drama nicht weglassen kann“.⁹⁷ Entsprechend steht am Ende der Lobpreis von „des Erlösers Wunderkraft“⁹⁸ und Pfitzner weiß natürlich, dass „Nietzscheanern und anderen Jetztzeitmenschen [...] diese Dichtung“ dann wohl doch „zu ‚christlich‘“ erscheinen wird.⁹⁹ Wie aber verhält sich diese „beispiellose Intimität mit dem christlichen Mittelalter“,¹⁰⁰ wie sie Thomas Mann im *Palestrina* ausgemacht hat, zu Pfitzners Bekenntnis zu Schopenhauer, aus dessen System einer naturalistischen Metaphysik der Immanenz ein personaler Gott nämlich ausgeschlossen bleiben muss?¹⁰¹

Im Vergleich mit der Vorlage von Hartmann führt der Einfluss Schopenhauers bei Pfitzner einerseits zu einer Verinnerlichung und Vertiefung des Geschehens, insbesondere bleibt die Beziehung von Heinrich und Agnes von aller erotischen Liebe frei für die reine Agape einer mitleidend-barmherzigen Nächstenliebe.¹⁰² Andererseits läuft diese Tendenz der völligen Diesseitsverneinung Gefahr, in einen gnostischen Manichäismus zu verfallen, der den Erlösergott gegen den Schöpfergott auszuspielen versucht und die „Zeitlosigkeit des Heils“ mit der „Heillosigkeit der Zeit“ erkauft.¹⁰³ So

⁹⁶ P. Wapnewski, *Hartmann von Aue* (Stuttgart 1979) 117f.

⁹⁷ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 78; nach W. Schwarz, „Die Bedeutung des Religiösen im musikdramatischen Schaffen Hans Pfitzners“, *Annales Universitatis Saraviensis: Philosophie – Lettres* 9 (1960) 95–111: 97, kann „Pfitzners *Armer Heinrich* [...] geradezu als eine musikdramatische Verkörperung der christlichen Erlösungsreligion bezeichnet werden“; vgl. ebd. 110; kritisch dazu Adamy, *HP* 146f.

⁹⁸ *AH* III 7, 61.

⁹⁹ Pfitzner, *Zur Grundfrage der Operndichtung* (s. oben Anm. 70) 87.

¹⁰⁰ Th. Mann, „Hans Pfitzner“, *Süddeutsche Monatshefte* 17 (1919) 17–20: 19; vgl. auch „Zu Hans Pfitzners *Palestrina*“, *Vierteljahreshefte des Bühnenvolksbundes* 3/4 (1921) 46–49; „Von der Tugend“, in: *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Frankfurt a. Main 1988) 367–419: 398–418; vgl. dazu auch Fischer, „Der ‚arme Guntram‘ --“ (s. oben Anm. 17) 37.

¹⁰¹ Auf die Problematik der „(durch den mittelalterlichen Stoff mehr oder weniger erzwungene[n]) Überblendung Schopenhauerscher Philosophie mit christlichem Kolorit“ hat Gier, „Modernes --“ (s. oben Anm. 9) 32f. hingewiesen.

¹⁰² Vgl. Fischer, „Der ‚arme Guntram‘ --“ (s. oben Anm. 17) 26ff.

¹⁰³ Vgl. J. B. Metz, „Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne“, in: M. Knapp, Th. Kobusch (Hrsg.), *Religion - Metaphysik(kritik) - Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Berlin und New York 2001) 5–19: 11.

ist der Schopenhauer'sche Grundgedanke einer Weltüberwindung durch Selbst-Erlösung aus eigener Kraft und Einsicht in letzter Konsequenz dem Christentum fremd, für dessen Dogmatik der Versuch einer solchen Auto-Absolution vielmehr eine Versuchung darstellen dürfte, in der sich der Mensch dem unverfügbaren Heilswillen Gottes und seiner transzendenten Gnadenwirkung schuldhaft verschließt. Die *imitatio Christi* bleibt verwiesen auf *solus Christus, sola gratia*. Auch wenn Schopenhauer die Diagnose von der Defektibilität allen Daseins und einer entsprechenden Erlösungsbedürftigkeit des Irdischen teilen mag,¹⁰⁴ so differiert die genuin christliche Erlösungshoffnung von der Schopenhauer'schen dadurch, dass für erstere der Einzelne am Ende aller Tage eben nicht wie ein Wassertropfen im ozeanischen Nichts ertrinken, sondern von Angesicht zu Angesicht erkennen und erkannt sein wird von jenem, der ihn beim Namen ruft. Gegen die gnostische Gefahr eines metaphysischen Manichäismus richtet sich der scholastische Schlüsselsatz, dass die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vollendet und insofern auch als gottgewollt voraussetzt: *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.¹⁰⁵ Dieses christliche Vertrauen auf eine eschatologische Vollendung alles Endlichen, diese gläubige Hoffnung auf ein Pleroma, das sich einzig jenes Erlösers Wunderkraft verdankt, der gekommen ist, damit wir das Leben haben und es in Fülle haben, wird von Schopenhauers Sehnsucht nach dem Nirwana nicht geteilt. Darum darf man nochmals Wilhelm Busch zu Wort kommen lassen: „Der Schopenhauer wohnt Wand an Wand mit dem Christentum. Nur daß die Wand keine Tür hat.“¹⁰⁶

Schopenhauers Nähe zu den mystischen Strömungen des Christentums vermag diese fundamentale Ferne schwerlich zu verdecken.¹⁰⁷ In Pfitzners von Schopenhauer inspirierter Anverwandlung der Legende vom Armen Heinrich überkreuzen sich diese heterogenen Einflusslinien, indem buddhistische und christliche Motive in der Nachfolge von Wagners *Parsifal* synkretistisch verschmolzen, d. h. mehr auf die Bühne als auf den Begriff

¹⁰⁴ Vgl. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* II 773: „Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst.“

¹⁰⁵ Vgl. E. Przywara, „Der Grundsatz ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam‘. Eine ideengeschichtliche Interpretation“, *Scholastik* 17 (1942) 178–186.

¹⁰⁶ Vgl. W. Abendroth, *Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg 1967) 142.

¹⁰⁷ Vgl. M. Koßler, *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther* (Würzburg 1999); J. Lemanski, *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers* (London 2009 und 2011); „Christentum und Mystik“, in: M. Koßler, D. Schubbe (Hrsg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung* (Darmstadt 2014) 201–207.

gebracht werden. Ob Hans Pfitzner sich dieses bestehenbleibenden Spannungsverhältnisses bewusst war, ob er seinen Schopenhauer ganz ernsthaft für einen *philosophus christianissimus* hielt (wie etwa der Indologe und Gründer der Schopenhauer-Gesellschaft Paul Deussen¹⁰⁸) oder ob er sich selbst vielleicht nicht ganz so ernsthaft gar schon als „eine Art Buddhist mit christlichem Überbau“¹⁰⁹ bezeichnet hätte (wie die pilgernde Prominenz einer postmodernen Patchwork-Religiosität)?

Aber auch eine alternative Lesart erscheint nicht ausgeschlossen: Denn wenn man in Pfitzners *Armen Heinrich* die Figur der Agnes tatsächlich mit dem Osterlamm assoziieren darf, dann heilt sich Heinrich ja gerade dadurch, dass er dieses „Sühneopfer“¹¹⁰ der Stellvertretung, den „Kreuzestod“¹¹¹ des lammfrommen Christ-Kindes, durch den die Welt bei allem Elend jetzt und je schon durch Gott selbst überwunden ist, *nicht* annimmt. Seine Erlösung wäre dann die alles annullierende Ver-Nichtung im strikt Schopenhauer'schen Sinne:¹¹² das Erlöschen jenes Willens, der die Welt ist.

Wem dagegen wirklich „des Erlösers Wunderkraft, / [...] ew'ges Heil gebracht“¹¹³ der wird eine solche autonome Selbst-Erlösung weder leisten können noch müssen, dafür aber – dem *Jammer des Lebens* zum Trotz und zum Trost – immer schon wissen, „wodurch der Mensch geheilt wird und wie der Heilige heißt“.¹¹⁴

¹⁰⁸ Vgl. Th. Weiner, *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption* (Hildesheim u. a. 2000) 90–96.

¹⁰⁹ H. Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg* (München 152011) 20.

¹¹⁰ *AH* III 3, 43.

¹¹¹ *AH* III 3, 44.

¹¹² Für Adamy, *HP* 148 steht Schopenhauer Pfitzner „künstlerisch und ‚weltanschaulich‘ [...] näher [...] als die Bibel“; entsprechend ist im *Armen Heinrich* die „mittelalterlich-christliche Weltanschauung [...] nur als zwangsläufige Zutat, nicht eigentlich von innen heraus gestaltet“ (ebd. 158); auch nach Fischer, „Der ‚arme Guntram‘ -- (s. oben Anm. 17)“ 29 ist die mittelalterliche Geisteswelt bloß Kulisse und „Kostüm“, in das sich Schopenhauers Soteriologie kleidet.

¹¹³ *AH* III 7, 61.

¹¹⁴ H.-B. Gerl-Falkovitz, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben* (Mainz 21998) 188.

ABKÜRZUNGEN

In den *Mitteilungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft* werden folgende Abkürzungen verwendet:

Abendroth	Walter Abendroth, <i>Hans Pfitzner</i> (München 1935)
Adamy, HP	Bernhard Adamy, <i>Hans Pfitzner. Literatur, Philosophie und Zeitgeschehen in seinem Weltbild und Werk</i> (Tutzing 1980)
Briefe I/II	Bernhard Adamy (Hrsg.), <i>Hans Pfitzner, Briefe</i> (Textband [= I] und Kommentarband [= II]; Tutzing 1991)
Busch	Sabine Busch, <i>Hans Pfitzner und der Nationalsozialismus</i> (Stuttgart/Weimar 2001)
GS I/II	Hans Pfitzner, <i>Gesammelte Schriften</i> Bd. I/II (Augsburg 1926)
GS III	Hans Pfitzner, <i>Gesammelte Schriften</i> Bd. III (= <i>Werk und Wiedergabe</i> ; Augsburg 1929)
MHPG	<i>Mitteilungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft</i>
Schrott	Ludwig Schrott, <i>Die Persönlichkeit Hans Pfitznrs</i> (Zürich 1959)
SS IV	Bernhard Adamy (Hrsg.), <i>Hans Pfitzner. Sämtliche Schriften</i> Bd. IV (Tutzing 1987)
<i>Symposion Berlin</i>	Wolfgang Osthoff (Hrsg.), <i>Symposion Hans Pfitzner Berlin 1981</i> (Veröffentlichungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft, Band 3; Tutzing 1984)
<i>Symposion Herz</i>	Peter Cahn, Wolfgang Osthoff (Hrsg.), <i>Hans Pfitzner – „Das Herz“ und der Übergang zum Spätwerk. Bericht über das Symposion Rudolstadt 1993</i> (Veröffentlichungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft, Band 7; Tutzing 1997)
<i>Symposion Lyrik</i>	Wolfgang Osthoff (Hrsg.), <i>Hans Pfitzner und die musikalische Lyrik seiner Zeit. Bericht über das Symposion Hamburg 1989</i> (Veröffentlichungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft, Band 6; Tutzing 1994)
<i>Symposion Theater</i>	Reiner Franke, Wolfgang Osthoff, Reinhard Wiesend (Hrsg.), <i>Hans Pfitzner und das musikalische Theater. Bericht über das Symposion Schloss Thurnau</i> (Veröffentlichungen der Hans Pfitzner-Gesellschaft, Band 8; Tutzing 2008)
Vogel, HPSB	Johann Peter Vogel, <i>Hans Pfitzner mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten</i> (Reinbek 1989)
Vogel, HPLWD	Johann Peter Vogel, <i>Hans Pfitzner. Leben, Werke, Dokumente</i> (Zürich/Mainz 1999)
Williamson	John Williamson, <i>The Music of Hans Pfitzner</i> (Oxford 1992)

Die Schriften Pfitznrs werden nach GS I-III und SS IV zitiert.